

“BERNEGOSIASI” DENGAN TUHAN MELALUI RITUAL *DHÂMMONG*

(Studi atas Tradisi *Dhâmmong* sebagai Ritual Permohonan Hujan di Madura)

Moh. Hefni

*(Penulis adalah dosen tetap pada Jurusan Syari'ah STAIN Pamekasan dan
peserta program Doktor Ilmu-ilmu Sosial UNAIR Surabaya)*

Abstrak:

Setiap studi tentang Islam secara keseluruhan lambat-laun akan berjumpa dengan kebudayaan-kebudayaan lokal yang membangun pola hubungan koeksistensi. Melalui ritual dhâmmong, masyarakat Madura secara kreatif mampu mengintegrasikan secara seimbang antara tuntutan tradisi universal-Islam dan tradisi lokal-Madura. Dalam kaitan ini, tradisi Madura, sebagai tradisi kecil (little tradition), ditarik ke dalam tradisi Islam, sebagai tradisi besar (great tradition), dengan cara memberi penjelasan mistik-teologis yang sesuai. Melalui dhâmmong, pelaku ritual itu selalu diingatkan berkenaan dengan eksistensi dan hubungan dengan lingkungan ekologisnya. Mereka juga bukan hanya diingatkan tetapi juga dibiasakan untuk menggunakan simbol-simbol yang bersifat abstrak-Islami yang berada pada tingkat pemikiran dan kesadaran untuk berbagai kegiatan nyata yang dalam lingkungan ekologisnya.

Kata kunci:

Dhâmmong, ritual, tradisi Madura, tradisi Islam, dan ekologi

Pendahuluan

Agama merupakan suatu gejala universal yang hadir pada tiap-tiap benua dan daerah yang berisi komunitas manusia. Karenanya, setiap studi tentang Islam secara keseluruhan lambat-laun akan berjumpa dengan kebudayaan-kebudayaan lokal dan berbagai kawasan yang lambat laun mengalami pengislaman. Hubungan

antara lapisan kebudayaan universal yang berkoeksistensi dengan kebudayaan lokal merupakan salah satu ciri dari setiap kawasan yang ditilik dari sisi kebudayaan yang dikenal sebagai kebudayaan supra-nasional atau universal.

Melalui proses panjang dan berliku, Islam telah diterima oleh sejumlah besar penduduk dunia, termasuk Indonesia.

Namun setelah adopsi dan akomodasi yang cerdas, wajah Islam yang tampil dalam *frame* budaya lokal sering tidak dikenali dan bahkan sering disalahpahami oleh banyak orang. Salah satunya adalah Clifford Geertz.¹ Dengan menggunakan pendekatan logika deterministik, ia mengembangkan trikotomi abangan-santri-priyayi untuk melihat pola hubungan sosio-religius dan perkembangan masyarakat Jawa. Menurutny, sistem religius pedesaan pada umumnya merupakan perpaduan unsur-unsur animisme, Hindu, dan Islam. Ini bisa dipahami, sebab orang Jawa sudah menganut animisme sebelum masuknya agama Hindu, dan seterusnya orang Jawa mendapat pengaruh Budha, dan terakhir Islam. Sehingga yang tampak dalam pola keberagamaan masyarakat Jawa adalah sinkretisme.

Temuan Geertz di atas membuat beberapa peneliti "kesal".² Woodward, misalnya, melalui pendekatan aksiomatika struktural menyimpulkan bahwa Islam Jawa adalah Islam khas tersebut ia lahir dari perjumpaan Islam dan budaya lokal melalui proses memberi dan menerima. Usahnya untuk menemukan prototipe-prototipe Hindu dan Budha dari mistisisme Jawa tradisional juga mengecewakan. Tidak ada sistem Trevada, Mahayana, dan Siva kecuali sekedar kesamaan yang sangat sepele. Bahkan filsafat wayang Jawa yang secara longgar berdasarkan epik besar Hindu,

Mahabarata dan *Ramayana*, secara khusus tidak tampak India. Menurut pengamatannya, ritual-ritual keraton dan sistem mistik *kejawen* pada dasarnya diderivasi dari Islam.³

Beberapa peneliti menguatkan kesimpulan ini. Bartholomew, misalnya, melalui kajiannya pada tradisi perkawinan masyarakat Sasak menyimpulkan bahwa Islam, terutama yang dipraktikkan oleh Nahdhatul Wathan, memiliki kemampuan beradaptasi dengan budaya lokal. Dalam arti, keduanya tidak dalam bentuk saling menundukkan atau mendominasi, tetapi saling memberi dan menerima.⁴ Senada dengan hal tersebut, Muhaimin, melalui pendekatan alternatif, menemukan bahwa Islam Jawa adalah Islam lokal, yakni Islam yang dibingkai oleh budaya lokal. Tidak ditemukan adanya unsur-unsur kepercayaan lain yang bercampur ke dalam ritual Islam.⁵

Dari berbagai kajian tersebut, tidak seorang pun ahli yang mengambil *setting* Madura sebagai lokus kajiannya.⁶ Ketiadaan penelitian bertema perjumpaan agama dan budaya lokal dengan *setting* Madura dimungkinkan karena adanya pandangan bahwa Madura merupakan "ekor" Jawa, sehingga secara kultural kebudayaan Madura hanyalah variasi dari kebudayaan

¹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: Chicago University Press, 1960). Karya ini diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Aswab Mahasin dengan judul, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1981).

² Namun demikian, banyak juga yang memberi dukungan atas aksioma tersebut. Salah satunya adalah Niels Mulder. Mulder dengan pendekatan lokalitas, menemukan Islam yang datang belakangan melakukan penyesuaian dengan tradisi lokal yang cocok, sehingga inti dari upacara pada masyarakat Jawa adalah unsur lokalnya dan bukan Islam. Baca Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia, 1999)

³ Baca Marx Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (An Arbor: UMI, 1985), terutama bab Pendahuluan.

⁴ John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)

⁵ Muhaimin AG. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal, Potret dari Cirebon* (Jakarta: Logos, 2001)

⁶ Kecuali Bartholomew dan Budiwanti yang mengambil *setting* masyarakat Sasak, hampir semua kajian di atas berlatar belakang Jawa. Geertz, misalnya, yang menghasilkan trikotomi abangan, santri, dan priyayi, melakukan penelitian pada masyarakat Mojokuto Jombang. Muhaimin melakukan penelitian pada masyarakat Cirebon, Mulder pada masyarakat Yogyakarta, Nur Syam pada masyarakat pesisir di Tuban, Hefner pada masyarakat Tengger Pasuruan, dan seterusnya.

Jawa. Pandangan ini bisa dipahami karena memang, sebagaimana ditulis dalam kitab *Nagarakertagama*, tanah Madura awalnya menyatu dengan tanah Jawa, peristiwa gempa bumilah yang kemudian memisahkan keduanya.⁷ Karenanya, tidak keliru, ketika Geertz berdasarkan struktur ekologis memasukkan Madura ke dalam *Indonesia Dalam*, yakni Jawa dan Madura ditambah Jawa Barat Laut, Tengah, dan Timur, Bali Selatan dan Lombok, dan mengkontraskannya dengan *Indonesia Luar*, yaitu bagian luar Jawa ditambah Jawa Barat Daya. Pemisahan dua macam ekosistem ini, yakni Indonesia Dalam yang berpusat pada persawahan dan Indonesia Luar yang berpusat pada perladangan, dapat mempengaruhi kepadatan penduduk, cara penggunaan tanah, dan produktifitas pertanian.⁸

Pandangan yang agak berbeda datang dari Terra⁹ yang menyebutkan bahwa Madura Timur (Pamekasan dan Sumenep) mempunyai pola yang sedikit menyimpang dari pola Jawa, yakni sebuah pola pertanian yang memusatkan pada ekologi tegalan. Tetapi, sesungguhnya secara umum pulau Madura memiliki ekologi yang sangat berbeda dengan Jawa. Kuntowijoyo,¹⁰ misalnya, melukiskan kekhasan ekologi tegal di Madura dibandingkan ekologi sawah di Jawa dan ekologi ladang di luar Jawa.

Dalam sebuah ekologi tegal, masyarakat Madura banyak bergantung pada keramahan alam. Tidak banyak hasil pertanian yang bisa diharapkan dalam

ekosistem seperti itu, karena tidak ada sistem irigasi yang mampu menyuplai air dalam jumlah besar. Kebaikan alam yang senantiasa dirindukan adalah turunnya hujan. Berbagai cara dilakukan untuk "membujuk" Tuhan agar menganugerahkan kebaikan-Nya, berupa anugerah hujan. Salah satu cara yang dilakukan oleh beberapa komunitas masyarakat di Madura, yakni komunitas masyarakat di Desa Kombang dan Palasa Kecamatan Talango Sumenep adalah melakukan ritual *dhâmmong*.

Teori Simbol Geertz: Kerangka Teoritis untuk Memahami Ritual *Dhâmmong*

Dalam kalangan ahli-ahli ilmu sosial, Clifford Geertz dikenal sekurang-kurangnya dalam dua kedudukan. *Pertama*, ia dikenal sebagai seorang ahli Indonesia (Indonesianis) di mana karya-karyanya menjadi bacaan wajib bagi para peneliti atau calon peneliti Indonesia. *Kedua*, ia dikenal sebagai seorang ahli antropologi yang memberi perhatian besar pada pembentukan teori, baik mengenai hal-hal yang berkaitan dengan kebudayaan mau pun mengenai kehidupan masyarakat.¹¹

Salah satu teori yang diperkenalkan oleh Geertz adalah teori symbol. Teori ini bermula dari pandangan Geertz tentang agama sebagai suatu sistem kebudayaan. Dalam kaitan ini, Geertz memberikan pengertian kebudayaan sebagai memiliki dua elemen, yaitu kebudayaan sebagai sistem kognitif serta sistem makna dan kebudayaan sebagai sistem nilai. Sistem kognitif atau sistem makna sebagai representasi *pola dari* atau *model of*, sedangkan sistem nilai merupakan

⁷ Slamet Mulyana, *Nagara Kertagama dan Tafsirannya* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1979), hlm. 25.

⁸ Clifford Geertz, *Involusi Pertanian; Proses Perubahan Ekologi di Indonesia* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983), hlm. 13-15.

⁹ G.J.A. Terra, "Farm System in South-East Asia" *Netherland Journal of Agricultural Science*, No. 6 (1958): 157-181.

¹⁰ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), hlm.

¹¹ Ignaz Kleden, "Dari Etnografi ke Etnografi tentang Etnografi: Antropologi Clifford Geertz dalam Tiga Tahap", dalam Clifford Geertz, *After the Fact: Dua Negeri Empat Dasawarsa Satu Antropolog* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. ix.

representasi dari *pola untuk* atau *model for*. Sebagai pola untuk tindakan (*model for*) kebudayaan adalah seperangkat pengetahuan manusia yang berisi model-model yang secara selektif digunakan untuk menginterpretasikan, mendorong, dan menciptakan tindakan, atau dengan kata lain sebagai pedoman tindakan atau suatu kenyataan yang masih harus diwujudkan. Sedangkan sebagai pola dari tindakan, kebudayaan adalah apa yang dilakukan dan dapat dilihat oleh manusia sehari-hari sebagai nyata adanya, atau dalam pengertian lain adalah wujud tindakan atau kenyataan yang ada.¹² Makna kebudayaan ini merupakan pemaknaan kebudayaan dalam perspektif antropologi simbolik-interpretatif.¹³ Contoh yang sederhana kebudayaan dalam pengertian ini adalah upacara keagamaan yang dilakukan oleh suatu masyarakat adalah *pola dari*, sedangkan ajaran yang diyakini kebenarannya sebagai acuan dalam melakukan upacara tersebut adalah *pola untuk*.

Persoalan yang muncul kemudian adalah persoalan teoritis, yaitu bagaimana menghubungkan antara pola dari dan pola untuk atau sistem kognitif dengan sistem nilai. Dengan kata lain, bagaimana menerjemahkan sistem pengetahuan dan makna menjadi sistem nilai atau menerjemahkan sistem nilai menjadi sistem pengetahuan atau sistem makna. Karenanya, Geertz secara cermat melihat hal itu terletak pada sistem simbol. Simbolah yang memungkinkan manusia menangkap

hubungan dinamik antara dunia nilai dengan dunia pengetahuan. Adapun titik pertemuan antara pengetahuan dan nilai yang dimungkinkan oleh simbol adalah sistem makna (*system of meaning*). Melalui sistem makna sebagai perantara, sebuah simbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai dan menerjemahkan nilai menjadi pengetahuan.¹⁴ Simbol tersebut selalu berkaitan dengan eksistensi manusia. Geertz melihat bahwa di antara simbol-simbol yang dimiliki manusia terdapat suatu golongan yang merupakan suatu sistem tersendiri, yaitu simbol-simbol suci, di mana simbol-simbol ini bersifat normatif dan mempunyai kekuatan besar dalam pelaksanaan sanksi-sanksinya. Hal ini dikarenakan simbol-simbol suci tersebut bersumber pada etos dan pandangan hidup yang merupakan dua sumber hakiki bagi eksistensi manusia selain juga karena simbol-simbol suci ini terjalin dengan simbol-simbol lainnya yang digunakan manusia dalam kehidupan nyata sehari-hari.¹⁵

***Dhâmmong*: Sebuah Musik Katak Pemanggil Hujan**

Malam itu, sekitar pukul 20.00 WIB, di perempatan jalan Desa Palasa Talango, dekat Buju' Kramat, beberapa warga desa berkumpul. Mereka duduk bersila dengan posisi agak melingkar. Tidak ada lampu penerang sehingga wajah mereka satu persatu agak sulit dikenali. Kepulan asap rokok keluar dari mulutnya sebagai pengusir hawa dingin yang mulai menusuk kulitnya. Untuk mengusir rasa jenuh menunggu sebagian warga lainnya, sesekali terdengar gurauan di antara mereka. Beberapa saat kemudian, muncul seorang tua berpakaian baju putih, sarung kotak-

¹² Lihat Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 7-10. Lihat juga Kleden, "Dari Etnografi ke Etnografi", hlm. xiv-xv.

¹³ Di sini harus ditegaskan makna kebudayaan dalam perspektif antropologi simbolik-interpretatif sebagai perspektif antropologi baru yang diperkenalkan oleh Geertz. Tiga perspektif kebudayaan yang telah berkembang terlebih dahulu adalah kebudayaan perspektif evolusionis, fungsionalisme-struktural, dan strukturalisme.

¹⁴ Kleden, "Dari Etnografi ke Etnografi", hlm. xv.

¹⁵ Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, hlm. 19.

kotak berwarna agak gelap dipadu dengan songkok hitam seperti kebanyakan warga lainnya. Rupanya ia adalah Kyai Mushlih, seorang ustad di desa itu. Sontak puluhan orang itu pun bangkit secara serempak dari tempat duduknya masing-masing bak disengat listrik untuk memberi hormat. Dengan tertib dan antri satu-persatu, mereka menyalami tangan sang ustad. Suasana menjadi hening hingga mereka kembali ke tempat duduknya semula. Sang ustad lalu memecah kesunyian dengan melantunkan pantun yang dilagukan. Kedengarannya ia membawakan lagu *Katambis*.

Bis katambis, katambisâh menta ojân

Ojânâh réng manjhâ' padhi

Ka Talaghâ ka Porporan

Ojânâh sokosowan

Lalu disusul dengan suara koor anggota *Dhâmmong* secara berulang-ulang hingga selesai satu babak,

"Ta' dhâmmong ghârdêm, dhâmmong ghârdêm..."

Sang ustad terus melantunkan pantun, di antaranya:

Mèllé nasé' ghân saebu

Mon ta' rèsè' tanto ghâridhu

Kaju ojân êkattongeh lalang

Mon ta' ojân tanto palang ...

Itulah ritual *dhâmmong*, sebuah ritual khusus untuk memohon hujan kepada Yang Maha Kuasa. Konon, ritual ini sudah lama dilaksanakan oleh masyarakat desa Palasa. Jauh sebelum munculnya uang emas (*pessse koningan*) dan perak (*salaka*). Menurut cerita yang beredar di desa itu, Kyai Sumabah-lah, seorang wali-penyebarkan Islam, yang kali pertama melakukan ritual itu. Awalnya, suatu malam di bulan Ramadhan, ia bermimpi melihat sekelompok orang memainkan musik mulut dipadukan dengan pantun-pantun Madura. Di antara sadar dan tidak, ia mendengar suara ghaib agar ritual itu dilaksanakan apabila hujan tidak turun

tatkala tanaman sedang membutuhkan air. Sejak itulah ritual itu dilaksanakan dan diwariskan secara turun-temurun kepada generasi berikutnya hingga saat ini.¹⁶

Dalam ritual tersebut, mereka memainkan musik mulut yang diadaptasi dari berbagai suara binatang, seperti burung gagak, ayam, anak ayam, burung, katak, dan sebagainya yang diaransemen sedemikian rupa sehingga menghasilkan paduan musik yang syahdu. Mereka, kemudian, memadukannya dengan pantun-pantun (*paparéghân*) Madura.

Dhâmmong itu sendiri berarti pujian (*pojiân*) atau permohonan yang disertai 'ancaman', seperti seorang ibu yang menggendong anaknya sembari melantunkan lagu-lagu pujian disertai ancaman agar anaknya cepat tidur.¹⁷ Demikian pula, muatan pantun dalam *dhâmmong* selalu mengandung pujian kepada Yang Maha Kuasa yang disertai dengan 'ancaman' apabila sesuatu yang dimohon, yaitu hujan, tidak dikabulkan. Hal ini tampak dari salah satu pantun, misalnya:

Mèllé nasé' ghân saebu

Mon ta' rèsè' tanto ghâridhu

Ritual *dhâmmong* di desa Palasa ini berlangsung selama 7 (tujuh) malam berturut-turut. Walaupun hujan, misalnya, turun pada hari kedua setelah pelaksanaan *dhâmmong*, ritual ini tidak boleh dihentikan tetapi harus dituntaskan hingga 7 (tujuh) malam (*ta' ollé ambu sampé' péttong malèm*).¹⁸ Dalam setiap malam, ia dilaksanakan di tiga *tapak dângdâng* (perempatan jalan), yaitu di *tapak dângdâng* dekat asta Buju' dan *tapak dângdâng* Utara dan Timur desa itu, dan di

¹⁶ Wawancara dengan Pak Hosen, pelaku *dhâmmong*, tanggal 18 Agustus 2007.

¹⁷ Wawancara dengan Ustad Abu Hasan, tokoh masyarakat, tanggal 18 Agustus 2007.

¹⁸ Wawancara dengan H. Halili, pemrakarsa *dhâmmong*, tanggal 18 Agustus 2007.

setiap tempat itu memakan waktu sekitar 1 (satu) jam.

Ritual yang sama juga ditemukan di desa tetangga, yakni Desa Kombang Talango. Tidak ada perbedaan signifikan dalam prosesi ritual *dhâmmong* di kedua desa itu. Ritual *dhâmmong* di desa ini juga menggunakan musik mulut dan berlangsung selama 7 (tujuh) malam berturut-turut. Perbedaan yang tampak hanya pada sisi tempat pelaksanaan dan pantun-pantun yang dikumandangkan. Pelaksanaan ritual *dhâmmong* di desa ini bertempat di sebuah *bâto ampar* (sebuah batu besar yang terhampar). Tempat ini dikenal *kramat* atau *bèrrit* (angker), yang dipercaya oleh masyarakat desa sebagai tempat yang banyak dihuni oleh makhluk-makhluk halus.

Perbedaan lainnya adalah dalam hal ziarah ke *asta* Buju' Thoiq, wali-penyebarkan Islam awal di Desa Kombang, pada hari pungkasan setelah ritual *dhâmmong* dituntaskan. Ziarah itu biasanya dilaksanakan pada sore hari. Pada hari itu, seluruh warga desa berbondong-bondong menuju *asta* itu dengan membawa makanan masing-masing. Acaranya adalah *tahlil kubro* untuk memohon kelancaran atas seluruh keperluan masyarakat desa itu.

Yang menarik dari ritual *dhammong*, baik di desa Palasa maupun Kombang, adalah pelaksanaannya yang harus dilaksanakan selama 7 (hari) malam secara berturut-turut. Ini, tampaknya, diderivasi dari 7 (tujuh) tahap penciptaan alam semesta.¹⁹ Tahap penciptaan alam dimulai dengan *Martabat Ahadiyah*, yakni tahap pra-penciptaan, di mana saat itu yang ada hanyalah Yang Maha Tunggal. Alam saat itu hampa tidak terhingga, nirtepi, nirbatas,

nircahaya, dan nirsuara. Yang ada hanyalah keheningan yang dalam. Tidak yang lain kecuali Allah, Yang Satu, Yang Maha Hidup, dan Berkehendak. Intinya, pada tahap ini kekuasaan dan kehendak-Nya adalah *la ta'yun* (tidak berbentuk).

Setelah melewati masa yang tidak terukur lamanya, masuklah tahap kedua yang disebut *Martabat Wahdah*. Pada tahap ini Allah mulai menunjukkan kekuasaan dan kehendak-Nya dalam bentuk cahaya gemilang yang disebut *Nur Allah* (cahaya Ilahi) yang sinarnya jauh lebih terang ketimbang seribu matahari. Tahap ini disebut pula *ta'yun awwal* (realitas pertama). Ini berarti bahwa kehendak untuk mencipta telah tampak.

Tahap berikutnya, yaitu *Martabat Wahidiyah* (perpaduan agung), juga terjadi dalam waktu yang tidak terhingga, tatkala cahaya kemilau keemasan yang disebut *Nur Muhammad* (cahaya yang teramat mulia) tumbuh dari dalam cahaya yang lebih cerah dan bersinar, laksana kuning telur di dalam putihnya. Kehadiran *Nur Muhammad*, yang disebut pula *Ruh al-A'dzam* (jiwa yang agung) merupakan *ta'yun-tsani* (realitas kedua). *Nur Muhammad* merupakan embrio alam semesta, titik awal penciptaan segala sesuatu yang menjadi isinya.

Nur Muhammad diam tidak bergerak selama kurang lebih 60.000 tahun, hingga akhirnya cahaya ini menyatakan diri sebagai Tuhan, tetapi segera ditepis oleh Allah, dengan berfirman, "*Bukan, Engkau bukan Tuhan, melainkan sumber dari seluruh alam yang akan Aku ciptakan*". Mendengar firman Allah, *Nur Muhammad* gemetar ketakutan dan sejujur tubuhnya berkeringat. Peristiwa ini mengantarkan penciptaan alam pada tahap berikutnya, yaitu kehadiran *Ruh Idhofi*, tatkala keringat *Nur Muhammad* menjadi *Durratul Baidha* (mutiara putih), sumber seluruh jiwa alam raya. Keringat di hidung menjadi ruh para malaikat, keringat wajah

¹⁹ Data-data di bawah ini diolah dari berbagai hasil wawancara, antara lain dengan Zawawi Imron (budayawan Madura), KH. Abdur Ro'i (tokoh Masyarakat Desa Palasa), dan Pak Hosen tanggal 13 dan 18 Agustus 2007.

menjadi ruh '*Arsy*, *Lawkh Mahfudh*, *Qalam*, dan makhluk surgawi lainnya; keringat yang bercucuran dari dada menjadi ruh nabi, ulama, intelektual, dan manusia pilihan lainnya; keringat di punggung menjadi ruh *Bayt al-Ma'mur*, *Ka'bah*, *Bayt al-Maqdis*, dan seluruh rumah ibadah di muka bumi; keringat alisnya menjadi ruh laki-laki dan perempuan yang beriman; keringat di telinganya menjadi ruh orang kafir; dan keringat di kakinya menjadi alam semesta. Tegasnya, tahap ini adalah tahap ketika *Nur Muhammad*, sang abstraksi penciptaan, berubah menjadi cetak biru yang nyata, yakni *Ruh Idhofi*.

Tahap berikutnya adalah tahap penciptaan fisik, yakni ketika Allah membangun alam semesta beserta isinya. Keseluruhan bangunan selesai dalam 6 (enam) hari, dari hari Ahad hingga fajar Jum'at. Sehari berkisar 50.000 tahun lamanya, sehingga 6 hari sama dengan 300.000 tahun. Pada dua hari pertama, bola bumi dan bumi yang masih kosong tercipta; dua hari berikutnya bumi disempurnakan dengan memberinya susunan dan bentuk yang dilengkapi dengan isinya, seperti pegunungan, perbukitan, sungai, danau, laut, samudera, flora, dan fauna; dan pada dua hari terakhir adalah penciptaan galaksi, seperti matahari, bulan, bintang, planet-planet, dan langit beserta benda-benda langit lainnya.

Setelah jeda selama kira-kira 70.000 tahun, Allah menciptakan *Qalam*, *Lawkh Mahfudz*, '*Arsy*, malaikat, dan akhirnya surga dan neraka. Sekitar 70.000 tahun setelah penyelesaian alam semesta, Allah menciptakan manusia yang disebut Adam, tetapi Adam ini bukan Adam nenek moyang kita. Ia adalah Adam yang tinggal di bumi sebelum Adam nenek moyang kita diciptakan. Adam pertama mempunyai banyak keturunan, tetapi semuanya punah. Keturunan terakhir meninggal 10.000 tahun

setelah Adam pertama. Keadaan seperti ini berulang hingga 10.000 Adam diciptakan, dan Adam yang terakhir, yang ke-10.000, adalah Adam nenek moyang kita.

Angka 7 (tujuh) juga digunakan untuk melukiskan penciptaan manusia. Menurut tradisi ini, jauh sebelum manusia dilahirkan, mereka berada di *Alam Ahadiyah* sebagai tahap pertama. Dalam tahap ini keberadaan seorang manusia belum terbayangkan karena secara fisik tidak ada. Tahap kedua adalah *Alam Wahdah*, yaitu ketika terjadi kehamilan saat ovum dibuahi oleh sperma. Tahap ketiga disebut *Alam Wahidiyah*, sebuah tahap di mana sel telur setelah dibuahi membelah diri dan tumbuh menjadi segumpal cairan kental, terus menjadi segumpal darah, dan akhirnya menjadi segumpal daging. Tahap keempat adalah *Alam Arwah*, yaitu ketika segumpal daging menunjukkan tanda-tanda pergerakan, pertanda Allah telah meniupkan ruh ke dalam jiwa dan membuatnya hidup. Tahap kelima, *Alam Mitsal*, adalah saat gumpalan daging menjadi embrio, potensi yang akan berkembang menjadi anggota tubuh. Tahap selanjutnya, tahap keenam, adalah *Alam Ajsam*, yaitu saat di mana embrio berkembang menjadi fisik lengkap dengan anggota badan dan organ khusus, seperti kepala, rambut, tubuh, tangan, kaki, jari, dan kuku kaki. Tetapi pada tahap ini, secara keseluruhan, keadaannya masih lemah, hingga akhirnya pada tahap ketujuh, *Alam Insan Kamil*, manusia mencapai bentuk akhir dan menjadi manusia sempurna. Pada tahap inilah manusia telah siap untuk keluar dari rahim dan sang ibu telah siap pula untuk melahirkan.²⁰

²⁰ Konsep *martabat tujuh* ini, secara piawai, juga digunakan oleh Woodward untuk memahami kosmos kraton Yogyakarta sebagai gambaran hidup manusia. Gambaran itu menunjukkan tujuh tingkatan perjalanan kehidupan manusia, yang dimulai dari tingkat pertama yang diwakili oleh kampung Krapyak dan Mijen, kedua diwakili oleh jalan dari Mijen menuju ke pintu utara keraton bagian

Demikian juga, tempat pelaksanaan ritual *dhâmmong* di *tapak dângdâng* (perempatan jalan) mempunyai simbol dan makna tertentu. Menurut pelaku dan pengamat ritual itu, *tapak dângdâng* merupakan simbol dari, dalam istilah Jawa, *keblat papat lima pancer*, yakni arah Timur, Barat, Selatan, dan Utara. Sedangkan tengah adalah pusat kosmis kehidupan manusia sebagai pembatas dari empat arah mata angin tersebut. Keempat arah mata angin itu sendiri merupakan simbol dari empat nafsu pada diri manusia, yaitu nafsu *amarah*, *alwamah*, *sufiyah*, dan *muthmainnah* yang menyertai hidup manusia. Ia merupakan unsur-unsur yang merepresentasikan dorongan dalam diri manusia untuk memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani.

Penutup

Ritual *dhâmmong* merupakan hasil kemantapan Islam yang di dalam kesadaran

masyarakat Madura dipandang sebagai hasil integrasi keseimbangan antara tuntutan tradisi universal-Islam dan tradisi lokal-Madura. Dalam kaitan ini, tradisi Madura, sebagai tradisi kecil (*little tradition*), ditarik ke dalam tradisi Islam, sebagai tradisi besar (*great tradition*), dengan cara memberi penjelasan mistik-teologis yang sesuai. Lebih dari itu, *Dhâmmong* sebagai sebagai suatu ritual permohonan hujan masyarakat Pulau Potrean Madura dimaksudkan untuk selalu mengingatkan paling tidak pelaku ritual berkenaan dengan eksistensi dan hubungan dengan lingkungan ekologi. Dengan *dhâmmong*, pelaku ritual bukan hanya selalu diingatkan tetapi juga dibiasakan untuk menggunakan simbol-simbol yang bersifat abstrak-Islami yang berada pada tingkat pemikiran untuk berbagai kegiatan sosial yang nyata yang ada dalam kehidupan ekologis mereka sehari-hari.

Wa Allāh a'lam bi al-sawāb□



selatan, ketiga adalah alun-alun selatan, keempat adalah *trataq siti hinggil*, kelima adalah *siti hinggil*, keenam adalah halaman *kemandungan*, dan terakhir adalah halaman *kemagangan*. Baca lebih lanjut Woodward, *Islam in Java*, hlm. 298-301.